

· 哲学专题讨论 ·

再议“圆善”

——对卢雪崑教授批评的回应

杨泽波

摘要：“诡谲的即”和“纵贯纵讲”是牟宗三解决圆善问题的两大步骤。这两个步骤内部都有瑕疵，所能达成的只是“道德幸福”，而非康德要求的“物质幸福”。牟宗三“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”的自我评价并不准确。后人强调牟宗三是“圆教之圆善”，康德则是“德福一致之圆善”和“伦理共同体之圆善”，这种辩护不能改变牟宗三未能解决康德意义圆善问题的基本事实。圆善有广义和狭义之分，广义圆善包含社会制度问题，狭义圆善只属于伦理道德层面。“伦理共同体之圆善”是其广义，牟宗三所论圆善则主要取其狭义。广义圆善固然有意义，但不能认为据此便可以完全解决狭义的圆善问题了。牟宗三以“无限智心”代上帝以解决圆善问题，蕴含着从宗教解脱出来的良苦用心。如果不能正视其内在价值，重新搬出“天”来作为实现圆善的终极保障，必然造成学理上的极大倒退。

关键词：圆善；康德；牟宗三；诡谲的即；纵贯纵讲

中图分类号：B26 **文献标识码：**A **文章编号：**2095-0047(2023)05-0001-022

《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》^①是香港新亚研究所卢雪崑教授新近出版的著作，这部著作重新梳理了牟宗三的儒学思想，对牟宗三研究中的一些观点提出了批评，其中也包括我在《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》^②第四卷关于牟宗三圆善思想的理解。我认真研究了她的批评意见，得出一些不同看法，现择其要点加以整理，以作为回应。^③

作者简介：杨泽波，山东大学易学与中国古代哲学研究中心讲席教授、复旦大学哲学学院教授。

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，台北：万卷楼图书股份有限公司2021年版。

② 杨泽波：《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》，上海：上海人民出版社2014年版。

③ 这是我近期发表的与这一主题相关的五篇系列文章之四，其他几篇分别为：《再议“坎陷”——对一种学术批评的回应之一》（《河北大学学报》2023年第1期）《再议“旁出”——对卢雪崑教授批评的回应》（《复旦学报》2023年第1期）《再议“善相”——对一种学术批评的回应之三》（《齐鲁学刊》2023年第1期）《再议“终结”——对一种学术批评的回应之五》（《管子学刊》2023年第4期）。由于各刊物的要求不同，这些文章副标题的提法不尽一致，但属于同一个系列，内部有密切联系，敬请相互参阅。

一、为什么说“牟宗三未能解决康德意义的圆善问题”

1985年，牟宗三出版了《圆善论》，旨在借助中国哲学的智慧解决康德未能真正解决的圆善难题。牟宗三关注这个问题，得益于写作《佛性与般若》时受佛教判教思想的启发。注重判教是佛教的一个传统，以判定学派义理之高下，学理之圆与不圆。在牟宗三看来，这方面讲得最好的，莫过于天台宗，故以天台为圆教，借助其学理，以解决康德的圆善问题。

为此，牟宗三认真梳理了康德的圆善思想。在他看来，在康德道德哲学中有两种善：首先是无条件的纯善极善，其次是整全而圆满的善。前者是纯德之善，后者是配享幸福的善。道德当然要追求纯德之善，但仅仅有此还不够，还必须有整全而圆满的善。这种整全而圆满的善，同样是实践理性的目的。既然如此，如何将纯德之善与幸福联系起来，就成了一个问题。纯德之善可能给人带来福，也可能为人带来苦。如果带来的不是福而是苦，人们虽然可以用“祸兮福所倚，福兮祸所伏”自我安慰，但并非长久之计。只有让人相信，只要坚心向善，尽管一时不能有福，但终将有福，这样的理论才是完整的、有效的。这种既有德又有福，就是康德所说的“圆善”。康德这方面的理论过去多译为“至善”，牟宗三则改译为“圆善”，取“整全而圆满”之意。

牟宗三十分重视《圆善论》，在其序言中列举了解决圆善问题的五个必要条件：第一，必先了解道家无之性格与佛家般若之性格的共通性，否则无法明白儒家属于纵贯纵讲之系统；第二，必先了解纵贯纵讲与纵贯横讲之差异，儒家属于纵贯纵讲，道家与佛家属于纵贯横讲，否则无法明白三家之不同；第三，必先了解儒释道三教皆承认无限智心，否则无法明白三教皆肯定人可以有智的直觉；第四，必先了解三教皆承认无限智心的作用，否则无法明白三教何以均能证成圆善问题；第五，必先了解分别说与非分别说之不同，否则不能知何以必在两义兼备之非分别说中成立圆教，因而亦不能知何以必在此究极圆教中始得到圆善问题之圆满而真实的解决。言语词气之间不难看出，牟宗三认为，这些环节他都做到了，故而自信地宣称，经过他的努力“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”^①。

为便于理解和把握，我将牟宗三解决圆善问题的思路分疏为两个步骤。一是“诡谲的即”。牟宗三在佛家各派中尤重天台，定其为圆教。牟宗三这样做，是因为天台有一套“诡谲的即”的智慧。这一智慧其他门派虽然也有，但天台讲得最好。天台判教重在讲一个“即”字，如“生死即涅槃”“烦恼即菩提”。生死与涅槃，烦恼与菩提，说到底属于无明和法性的关系。如果将无明和法性看成彼此隔绝的异体，依而不即，犹各自住，那就是别教。反之，将二者视为同体，并非完全隔绝，依而

^① 牟宗三：《圆善论》“序言”，载《牟宗三先生全集》第22卷，台北：台湾联合报系文化基金会、联经出版事业公司2003年版，第15页。

复即，纯依他住，并无自住，则为圆教。牟宗三将天台这一智慧引进圆善问题，创立“诡谲的即”这一概念，旨在说明，圆善之福不能空讲，必须结合成德过程来讲，苦与福、罪与乐，彼此相即，不能截然分开，在此过程中，会有一种奇妙的转化，将成德过程中的苦和罪转化为福。这套义理又名为“非分别说”，意即不将“生死”和“涅槃”，“烦恼”和“菩提”截然分割，而是将其结合起来，辩证地看待。

二是“纵贯纵讲”。这一步骤旨在分判佛家与儒家之不同。^①佛家意义的圆善，除了讲“诡谲的即”之外，还要重视佛性问题，有一个“存有论的圆”的观念。所谓“存有论的圆”，又称“存有论的圆满教”^②，其核心是佛性问题，意即以佛性为基础，对一切问题有一个根源性的说明。这一义理的理想形态是“性具”系统，而不能是“性起”系统。儒家思想在这方面更进了一步。儒家义理的特点，在于在“性具”的基础上更有一个“敬以直内，义以方外”的纵贯骨干。这个纵贯骨干就是道德本体。道德本体有强烈的创生性，不仅可以决定人成德成善，而且可以使原本没有道德色彩的宇宙万物具有道德的意义和价值，从而改变人们对于事物的看法，完成将成德之苦转化为道德之福的转变，保障有德必有福。换言之，儒家义理的圆善必须既讲“诡谲的即”，又讲“纵贯纵讲”。“纵贯纵讲”由此成为了牟宗三解决儒家意义的圆善的必不可少的一个步骤。

我在研究中发现牟宗三这两个步骤内部都有瑕疵。“诡谲的即”的问题在于混淆了幸福的两种不同性质。牟宗三清楚地看到，在康德那里幸福是实实在在的物质性的东西，用他的话说，是属于“物理的自然”，属于“气”的。^③但牟宗三认为，康德以上帝存在来保障这种幸福的做法不合理，于是他另辟蹊径，讲一个“诡谲的即”。“诡谲的即”有两个要点。一是“即”，苦与福、罪与乐，性质不同，但彼此不离，彼此相即。二是“诡谲”，意即奇异、奇妙，苦与福、罪与乐不仅彼此相即，而且可以相互转化。“诡谲的即”思想渊源虽可追溯到《才性与玄理》，但毕竟是一种新的提法。根据我的理解，它其实就相当于儒学历史上人们常讲不断的“孔颜乐处”。“孔颜乐处”特别重视道德之乐不能离开道德生活，而“诡谲的即”中的“即”所凸显的正是这个意思。道德之乐得来不容易，因为道德在很多情况下必须作出牺牲，这些牺牲独立地看只是苦，只是罪，不是人们所期望的，但在有德之人的感受中，这些苦，这些罪，又是成德的必经之路，经过一种转化后，可以变成内心的愉悦，成为道德之乐。“诡谲的即”中的“诡谲”所强调的正是这一精神。以“孔颜乐处”解读“诡谲的即”毫无障碍，无所不通，而这也成了我研究牟宗三圆善思想的一个重要特点。顺着这个路子走，我发现牟宗三相关思想隐含着—一个严重问题：康德圆善所要保障的是物质幸福，而通过“诡谲的即”所能得到的只是成德过程中内心的一

① 为了集中讨论的主题，不使其过于分散，这里暂时不谈道家意义的圆善问题。

② 牟宗三：《圆善论》，载《牟宗三先生全集》第22卷，第269页。

③ 同上书，第235、226页。

种满足感,二者并不同质。也就是说,通过“诡譎的即”确实可以说明在成德的过程中人可以感受到内心的愉悦,这种愉悦也是一种福,即所谓“道德幸福”,但道德幸福只能局限在精神领域,不能代替物质幸福。道德幸福与物质幸福是两个不同的领域,两者可以相互作用、相互影响,但不可彼此替代。有了物质幸福不一定就有道德幸福,有了道德幸福也不一定就有物质幸福。牟宗三通过“诡譎的即”所能说明的只是道德幸福,只是“孔颜乐处”,只是儒家历来器重的精神幸福,而不是康德圆善思想所要求的物质幸福。

“纵贯纵讲”的问题在于未能充分讲明道德幸福的生成机理。说明道德幸福是如何生成的是一项重要工作。牟宗三以“纵贯纵讲”说圆善,其实就是以其存有论说圆善。他力图证明,道德之心是一种活物,不仅可以创生道德善行,而且可以创生道德的存有;在这种创生之下,原本没有道德意义的宇宙万物被赋予了道德的意义和价值,同时也改变了人们对于成就道德过程中所作出的牺牲的看法,由原先的苦和罪变为内心的愉悦,成为道德幸福。我将牟宗三这种做法概括为“赋予说”。对于牟宗三的这种做法,我持质疑态度。在我看来,道德幸福主要不是由道德之心在创生存有过程中赋予而来的,而是道德之心成德成善后内在要求得到满足的结果。儒家认为,良心善性人人都有,这是人原本固有的道德本体。道德本体遇事定会呈现,向人们提出要求,迫使人们按照它的要求去做。如果人们果真这样做了,就满足了它的要求,就会得到内心的满足,感受到内心的愉悦,这种愉悦就是道德幸福。我将这种理解称为“满足说”。“赋予说”和“满足说”是两个不同的路子,照我的理解,“满足说”比“赋予说”更为直接,更利于点出问题本质。^①

以上面的分疏为依据,我得出了这样的结论:牟宗三“始得到圆善问题之圆满而真实的解决”的说法并不准确,平心而论,“牟宗三未能解决康德意义的圆善问题”。^②需要说明的是,我这样讲不是要全面否定牟宗三的努力。我完全承认,牟宗三将康德圆善问题引入儒学研究有很强的开创性,大大提高了儒学的理论层面,其成绩在当时无人可以比肩;我这样讲也不是要否定牟宗三为解决圆善提供了新的智慧,我完全看到了这种新智慧,承认它的巨大价值,认为它更符合中国哲学的特质。我只是想指出,牟宗三的努力所能得到的只是心灵的感受,属于儒家所说的“孔颜乐处”,集中在精神领域,而不是康德所要求的通过上帝作为信念保障的物质幸福,以“赋予说”解释道德幸福生成原因的做法,其合理性有待斟酌。要而言之,我不接受牟宗三关于《圆善论》的自我评价,一是因为“诡譎的即”和“纵贯纵讲”这两个步骤内部都有瑕疵,有待讨论,其中尤以“纵贯纵讲”为甚;二是因为通过这两个步骤所能达成的只是道德幸福,只是儒学历史上讲的“孔颜乐处”,而不是康德提出

① 参见杨泽波:《“赋予说”还是“满足说”——牟宗三以存有论解说道德幸福质疑》,载《河北学刊》2011年第1期;另参见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷,第105—120页。

② 杨泽波:《牟宗三解决康德的圆善问题了吗?》,载《哲学研究》2010年第10期;另参见杨泽波:《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷,第137—156页。

圆善问题所要求的物质幸福。如果牟宗三不是这样讲，而是客观地指出，康德有其圆善问题，儒学亦有其圆善问题，这两个问题表面相似，背景却有很大的不同，儒学的方式不可能解决康德意义的圆善问题，但其独特的智慧更有价值，更值得珍惜，由此可以开辟一个完全不同的方向，进而大大彰显中国文化的特色——那我是完全赞成的，没有任何反对的理由。遗憾的是，牟宗三对自己努力所能达到程度的表述有欠准确，加之解决圆善问题的两个步骤（特别是“纵贯纵讲”）本身有很大的讨论余地，引出的很多问题盘根错节，难以把握，以至于在牟宗三儒学思想坎陷论、三系论、存有论、圆善论、合一论五个部分中，圆善论成了仅次于存有论的最难理解的部分。《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷有这样一段文字，较好地表达了我感受，特引述如下：

由于这里的环节复杂，盘根错节，尽管很早就有人对牟宗三是否真的解决了康德意义的圆善问题提出过疑问，近年来也不断有人重提这一话题，但人们很难真正看透其中的奥妙，清晰掌握牟宗三圆善论的真实思想，更别说道破其中破绽了。一些人往往认为，牟宗三是现代新儒家最重要的代表之一，是大人物，大人物一般是不会有错的。有错的只能是自己，是自己悟性太低，理解不了如此高深的思想，没有勇气检讨其学理是否可能真的存在不足，只是出于善良愿望拼命往好处去想，人云亦云。可想来想去总是想不通，最后只好作罢，仰天一声长叹，放在一边不再搭理。《圆善论》出版后的命运大致如此。^①

二、区分不同意义的圆善为牟宗三辩护难以达到目的

卢教授不接受我的上述结论，为牟宗三加以辩护。与其他学者不同，她的辩护主要围绕分辨圆善的不同含义展开。在卢教授看来，学界关于康德圆善论的研究存在很多问题，其中最重要的是将圆善理解为以上帝作为保障来确保德福准确地配称。她说：

长久以来，康德学界一直流行着对康德圆善学说的种种曲解。学者们错误地将康德圆善学说视为一种“关于以上帝保障德福一致的说法”，粗浅地将康德所论的“上帝”等同于基督教信仰中人格化的造物主的“上帝”。如此一来，康德整全的圆善学说就被学者们肢解剖裂，弄成一个乞求神恩来分派幸福的情识泛滥之“戏论”。^②

① 杨泽波：《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷，第157—158页。

② 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第478—479页。

这是说,学界多年来曲解了康德的圆善思想,将康德所说的上帝等同于基督教中人格化的造物主,以它来保障德福一致。如此一来,圆善学说就成了一个乞求神恩分派幸福,情识泛滥的“戏论”。卢教授对这种现象非常不满,抱怨说,她数十年致力于康德研究,其成果却始终得不到学界的认可,“乃至讲到‘康德乞求上帝来保障圆善实现’等等,学者们大抵按既定调子说话,仍百口一辞,千人同调,就像学术论坛从来没有卢雪崑这个人发生过不同的声音”^①。

卢教授强调,康德所说圆善不是这个意思:

“德福一致如何可能”之问题,只不过是康德借古希腊哲学家讨论“圆善”之一个问题为引子,实质上,康德的圆善说之根本问题并不在解答个人如何可能达至“德福一致”的问题,而是“圆善”作为自由意志之客体,如何通过道德法则之命令以促使每个人(乃至人类全体)致力于在世界上实现自由合目的性(德)与自然合目的性(福)谐和一致的道德王国。^②

德福一致是古希腊哲学家常常争论的一个问题,但这只是一个“引子”,康德讨论圆善问题的真正目的,是通过道德法则之命令使人成德成善以实现自由合目的性,并将这种合目的性与自然合目的性谐和为一,以建立一个道德王国。^③

这种道德王国就是康德所说的“伦理共同体”:

大同世界,或曰伦理共同体,也可以称为道德世界,它是一切人遵循道德法则命令而联合起来,于天造地设的世界中创造一个依道德目的和秩序而成立的世界。王道之大同世界,乃践仁弘道之终极目的,此可以说就是康德所言“最好的世界”。^④

“伦理共同体”是康德的重要思想。康德提出圆善问题,根本目的是要“创造一个依道德目的和秩序而成立的世界”,这个世界也就是康德所说的“最好的世界”。人类通过努力,达到这个“最好的世界”,也就实现了圆善。

① 卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第354页。

② 同上书,第262页。

③ 在一个注释中,卢教授引用康德的论述,分析了道德行为与目的王国的关系。她说:“从个人由道德义务而行来说,并不需要一个目的,道德行为就是行其所当行;但是,第一个人为自己的所作所为在整体上设想一个可以由理性加以辩护的终极目的,这不可能是无关紧要的。(Rel 6: 5)终极目的是依照自由之概念而来的结果,正是意志自由所从出的道德法则要求实现通过我们而可能的终极目的。在终极目的之关联中,一个人作为道德者不仅关心他自己如何成为道德的,还要关注他会在实践理性的指导下为自己创造一个怎么样的世界,而他自己作为一个成员置于这一世界中。(Rel 6: 5)人依照道德法则的要求去实现终极目的,也就是要实现一个道德的世界,康德称之为第二自然,(KU 5: 275)也就是一个目的王国。”卢雪崑:《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》,第62页。

④ 同上书,第221页。

上面分别涉及两种意义的圆善，一个是以上帝作为保障来确保德福配称的圆善，一个是以“伦理共同体”为代表的“最好的世界”的圆善。前者可以被称为“德福一致之圆善”，后者可以被称为“伦理共同体之圆善”。卢教授强调，牟宗三的圆善与这两种圆善都不相同，它是由天台圆教启发而成的一个特殊系统：

牟先生之思考“圆善”问题，虽说康德之“圆善论”是一个诱因，但愚意以为，此只是一个借机，“圆善”一词在牟先生亦只是借用。实质上，先生的“圆善论”与“无限心”大系统一脉相连，其要旨在：“从圆教看圆善”。^①

显见，牟先生之“圆教成就圆善”的思理是源于天台圆教，“圆教确立，用于圆善”，此所论“圆善”根本不同于康德所论“圆善”，牟先生本人就说：“由此圆教之显出始可正式解答圆善之可能，此则不同于康德之解答。”^②

这两段表达的是同一个意思：牟宗三的圆善可以概括为“圆教之圆善”。牟宗三写作《圆善论》虽然起因于康德的圆善思想，但那只是一个“借机”，只是一个“借用”，其真正的用心是建立无限心大系统，“从圆教看圆善”。“此所论‘圆善’根本不同于康德所论‘圆善’”一句最为关键，清楚地说明了，在卢教授看来，牟宗三所论圆善既不是“德福一致之圆善”，也不是“伦理共同体之圆善”，不能将它们混为一谈。

由上可知，按照卢教授的疏解，共有三种意义的圆善。一是“德福一致之圆善”，这是人们对于康德思想的误解；二是“伦理共同体之圆善”，这是康德原本意义的圆善；三是“圆教之圆善”，这是受天台圆教思想启发而成的圆善，是牟宗三论圆善的主旨。“牟先生之‘圆善论’既不是西方传统中那种‘德福一致’问题的讨论，也不是康德的圆善论。它是依中国传统智慧方向，由天台圆教启发，而通过判教所创立的系统。”^③非常可惜，学界关于牟宗三圆善思想的讨论往往只是局限于寄希望以上帝来保障德福准确配称，既不了解康德晚年特别重视的“伦理共同体”的思想，更不明白牟宗三讲圆善只是受到康德相关思想的激发，其关注的重点是圆教，是以圆教成就圆善。

以此为基础，卢教授不接受我“牟宗三未能解决康德意义的圆善问题”的判定：

依愚见，既是两种不同的解答，则无所谓是否“有进于康德”，也不必能以此就批评康德“并非是一圆满而真实的解决”。是以，愚意以为，牟先生之《圆善论》虽由康德“圆善论”问题激发，然却是完全不同的学说。^④

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第259页。

② 同上书，第260—261页。

③ 同上书，第262页。

④ 同上书，第261页。

这是说，牟宗三讨论圆善问题重点在于圆教，在于三教的融通，与康德的致思方向完全不同，因此完全没有必要计较牟宗三是否解决了康德的圆善问题。这样一来，我关于“牟宗三未能解决康德意义的圆善问题”的判定，就没有意义了。

对卢教授这种看法我有不同的理解。阅读《圆善论》都会了解，牟宗三确实有融通儒释道三教的用意，但这种融通离不开圆善这个大背景。^①《圆善论》第六章“圆教与圆善”的内容安排可以为证。这一章分别讨论了“佛家之圆教与圆善”“道家之圆教与圆善”“儒家之圆教与圆善”。

首先是佛家之圆教与圆善。牟宗三指出，依据天台判教，“未能通至界外之‘无限界’以说明一切染净法之存在”^②为小教，反之则为大教。即使为大教，如只达到阿赖耶识，只承认后天熏习，仍然不是了义之通方别教。只有像大乘起信论那样，从如来藏自性清净心讲起，才可称为了义通方别教。但即使如此，仍达不到圆教。只有天台才是圆说、圆教。天台立教对佛性有自己的解说，重视性具，有一个“存有论的圆”的观念，以保住一切法。不仅如此，与一般分解地说“断烦恼证菩提”或者“迷即烦恼，悟即菩提”不同，天台特别重视“烦恼即菩提”“生死即涅槃”。“即”不是分解的“即”，而是诡谲的“即”。如果将生死与涅槃、烦恼与菩提视为异体，彼此隔绝，依而不即，犹各自住，就是别教。反之，如果将其看成同体，依而复即，纯依他住，并无自住，才是圆教。天台宗之所以为圆说、圆教，除有“存有论的圆”的观念外，关键就在这个“即”字。般若、解脱、法身之三德，属于德的范围，但这三德都没有自住，不离三千世间法。通过“诡谲的即”，三千世间法透显三德，无不如意，同时也就是福。佛家德福一致之圆善由此而成。

其次是道家之圆教与圆善。在牟宗三看来，尽管道家没有像佛家天台宗那样详细分判别教与圆教，但同样具备这方面的义理，其核心仍在“诡谲的即”。道家式“诡谲的即”之“即”大致相当于向秀、郭象注《庄子》所说的那个“迹”。卮言、重言、寓言都是“迹”，“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”也是“迹”。道家“诡谲的即”是通过这些“迹”以明道的。牟宗三进而强调，老庄虽已含道家圆教的基本规模，但到了魏晋才真正把这一道理解说明白。王弼判定老子“是有者”，意在表示老子还没有真正达到“解心无染”的境界，如果达到了这一境界，于一切生活出处进退皆无妨碍，表面上虽是“迹”，实则皆是化境之“冥”。能够将万事万物所有的相冥而化之，有就是无，无就是有，“迹”就是“本”，“本”就是“迹”，这才是最高的境界。另外，圣人不能不做事，做事就必陷于“迹”，受于天刑，但圣人“解心无

① 徐波认为，在《中国哲学十九讲》《现象与物自身》和《圆善论》等著作中，牟宗三将圆教模型视为一个具有普遍哲学意义的公共模型，用以对不同哲学流派的特色进行分析和整合，最终实现了圆教“各自纯净，各自丰富，各自限制”的“各美其美”。从圆教概念入手，可以对牟宗三晚期哲学的开放性乃至整个现代新儒学的理论意义有更为全面的认识。参见徐波：《“圆教”之“各美其美”：牟宗三哲学的范式转化及其开放意义》，载《学术月刊》2022年第9期。

② 牟宗三：《圆善论》，载《牟宗三先生全集》第22卷，第264—265页。

染”，无心于“迹”，“迹”而能冥，“迹”即于本。世人以为这是圣人之桎梏，必去此桎梏方可至人，然则在圣人眼目中，心甘情愿受此天刑，当此天之戮民。由此说来，在道家圆境中，无限智心朗照顺通于具体事物中，必然有其表现，由此以成玄德，这是圆善中“德”之一面；一切圆圣皆是天之戮民，然其所受桎梏之戮在“诡譎的即”的视角下即是其福之所在。桎梏天刑是其一切存在状态之迹，然而即迹而冥之，迹即是其德之所在；迹随本转，则迹亦是其福之所在。由此便保障了德福一致之可能，这是道家意义的圆教与圆善。

牟宗三最后处理的是儒家之圆教与圆善。他在这方面着力最多，指出儒家义理的圆教由道德意识入手，由此有“敬以直内，义以方外”竖立创生的宗骨，这一宗骨不仅创生道德，同时也创生存在，将宇宙万物涵泳在其润泽之中。就圆善问题而言，创生万物的存在这一条更为重要。牟宗三引用王阳明“有心俱是实，无心俱是幻”的名句来说明这个道理。“有心俱是实”是说有了无限智心的润泽和调适，一切均具有了意义，成为了真实，成为有；“无心俱是幻”是说没有无限智心的润泽和调适，一切均没有意义，成为虚幻，成为无。在牟宗三看来，儒家道德的这种存有论意义早在孔子践仁知天的思想中就基本具备了，其后的孟子、《中庸》《易传》《大学》，以及濂溪、横渠、明道、象山，直至阳明，都是沿着这一路向发展而来的。在这个过程中，阳明提出四句教，达到了很高的境界。但四句教只是四有，还不是圆教，到了龙溪的四无才能谈圆教。四有与四无有所不同，四有有自体相，仍处在有的境界之中，四无则无自体相，达到了无的境界。更为重要的是，四有只讲“意之所在为物”，这里的“物”是行为物，指道德之善行，如意在事亲，则事亲为一物。四无则进一步讲“明觉之感应为物”，这里的“物”则指存在之物，意即良知对于宇宙万物负有创生润泽之责。这样一来，在四无之境中，人们依心意知之天理而行而成德成善，这是德的一面，明觉之感应为物，物随心转，物边顺心即是福，这是福的一面。既有德又有福，圆善由此而成。牟宗三强调，儒家相关思想涉及存在，故为“纵贯纵讲”，而佛道两家相关思想没有这方面的内容，故为“纵贯横讲”。有了“纵贯纵讲”，再辅之以五峰的“天理人欲同体而异用，同行而异情”，强调德福彼此相即，儒家义理便达至圆满，成为圆教，证成圆善。

透过牟宗三对三教的梳理，可以清楚地看出，儒释道三教虽然有“纵贯横讲”和“纵贯纵讲”之别，但中心都离不开德福关系，都是以自己的方式说明德福何以能够达成一致。这在牟宗三下面一段文字中可以看得十分清楚：

无限智心能落实而为人所体现，体现之至于圆极，则为圆圣。在圆圣理境中，其实义完全得见：既可依其自律而定吾人之天理，又可依其创生遍润之作用而使万物（自然）有存在，因而德福一致之实义（真实可能）亦可得见：圆圣依无限智心之自律天理而行即是德，此为目的王国；无限智心于神感神应中润物、生物，使物之存在随心转，此即是福，此为自然王国（此自然是物自身层之

自然,非现象层之自然,康德亦说上帝创造自然是造物自身之自然,不创造现象义的自然)。两王国“**同体相即**”即为圆善。圆教使圆善为可能;圆圣体现之使圆善为真实的可能。^①

康德为了解决圆善问题,设定了上帝的存在。这种做法虽然在其系统中有其合理性,但也引出了很多困难。在牟宗三看来,解决圆善问题不需要如康德那样讲什么上帝,依中国文化传统,只需要讲一个无限智心即可。以无限智心代上帝,无限智心不是虚的,能够真正落实。在圆圣理境中,一方面依自律天理而行以成德,另一方面依创生作用使万物有存在,在此过程中使物之存在随心转而成福。圆圣依无限智心之自律天理而行即是德,此为目的王国;无限智心于神感神应中润物、生物,使物之存在随心转,此即是福,此为自然王国。两个王国“**同体相即**”即为圆善。透过牟宗三这些论述可以看到,牟宗三分判儒释道三教,尽管有分别各家短长加以融通的意思,但根本目的还是要说明德福如何能够达成一致。

这样一来,我们就不得不质疑卢教授为牟宗三所作辩护的合理性了。在卢教授看来,圆善有不同含义,既有“**德福一致之圆善**”,又有“**伦理共同体之圆善**”,还有“**圆教之圆善**”;牟宗三解决这个问题是在圆教的意义上展开的,是“**从圆教看圆善**”,以“**圆教成就圆善**”,与康德的关注点和思路并不一样;因此,我们实无必要纠缠牟宗三是否解决了康德意义的圆善问题。然而,根据上面的分析,即使如卢教授所说,有三种意义的圆善,牟宗三属于“**圆教之圆善**”,既不同于“**德福一致之圆善**”,又不同于“**伦理共同体之圆善**”,但不应忘记,牟宗三讨论这个问题毕竟是由康德圆善引出来的,最终目的还是要解决这个问题。相对于“**德福一致之圆善**”和“**伦理共同体之圆善**”,牟宗三经过努力所建立的“**圆教之圆善**”,无非有两种可能:相对于“**德福一致之圆善**”而言,圆教通过“**诡譎的即**”和“**纵贯纵讲**”能够得到的只是“**物随心转**”之福,属于精神领域,而非物质领域;相对于“**伦理共同体之圆善**”而言,因为“**伦理共同体**”涉及的是社会层面的问题,圆教通过“**诡譎的即**”和“**纵贯纵讲**”不涉及这方面的内容,所能发挥的作用更是有限。这两个方面都决定了牟宗三无法真正解决康德意义的圆善问题,不管是“**德福一致之圆善**”,还是“**伦理共同体之圆善**”。“**牟宗三未能解决康德意义的圆善问题**”这一结论有稳固的理据,是难以推翻的。

三、“**伦理共同体之圆善**”不能完全解决德福关系的问题

如上所说,卢教授为牟宗三辩护的一个重要举措,是将康德的圆善区分为“**德福一致之圆善**”和“**伦理共同体之圆善**”。在她看来,学界过去相关研究多集中于前

^① 牟宗三:《圆善论》,载《牟宗三先生全集》第22卷,第323—324页。

者，忽视了后者，牟宗三也难免受到影响。“牟宗三先生就被这种讲法困惑，故说：‘因为人之德与有关于其存在（即物理的自然）的福既不能相谐一，何以与人绝异的神智神意就能超越而外在地使之相谐一，这是很难索解的’。”^①这是说，牟宗三虽然专门研究圆善问题，但限于历史条件，同样未能关注康德的伦理共同体思想，构成其思想的很大缺陷。这方面的内容有很大的潜力，因为儒家所说大同世界与康德伦理共同体思想相通，从这个角度切入，重新研究圆善问题，将会打开一个完全不同的新局面：

吾人已论明，康德的实践的形上学包含着一个人类终极目的的“圆善”学，故此亦可以称之为实践的智慧学；同样，儒家的道德的形而上学作为实践的智慧学也包含一个“圆善”学，此“圆善”学不同于牟先生创建的圆善论体系。因此，愚意以为，吾人有必要依照康德实践智慧学之理路而论一个以“大同”为终极目的，以“仁者人也”、“人能弘道”为纲的儒家的“圆善”学。^②

康德的实践形上学是高超的实践智慧学，包含着一个人类终极目的的“圆善”学，儒家的道德形上学也有这种特性，包含着同样性质的“圆善”学。因此，我们有必要依照康德实践智慧学的路子来建立一个以“大同”为终极目的的圆善体系。这段材料中“此‘圆善’学不同于牟先生创建的圆善论体系”这一表述非常重要，它告诉读者，尽管牟宗三也讲圆善，但受当时条件的限制，未能注意“伦理共同体”有和“大同”相通的内容。时至今日，我们有了条件，应该重新发掘康德的这一思想，从这个角度来讲圆善，以弥补牟宗三的不足。

这是卢教授的一个重要思想，她反复申说：

究其实，康德并不仅限于个人的成德修养而论工夫，不仅停在个人日常生活论实践理性之真实使用，他提出“道德法则要求实现经由我们而可能的圆善”(Rel 6: 5)，即把实践理性之真实使用扩展至每一个人为实现自由合目的性与自然合目的性结合以在世上建立目的王国之不懈努力的进程。同样，孔孟“成人之教”是通着“王道之学”的；所谓“内圣外王之道”是也。“仁者，人也”就包含“人能弘道”(见《论语》〈卫灵公第十五〉)。本心(仁)成就人自身为道德者，并且创造世界为道德世界(大同世界)。乃至天地万物为一体的道德目的论下的宇宙整全。此乃儒家道德的形上学即实践的智慧学本有之义。^③

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第211页。

② 同上书，第210—211页。

③ 同上书，第73页。

康德并非仅仅关注个人之成德，同时更关心由道德法则出发，建立一个自由合目的性与自然合目的性相结合的目的王国。儒学亦属于这个道理。它的眼界并非仅限于个人，同时更强调人能弘道，以实现内圣外王之道。这个内圣外王之道，就是创造道德的世界，也就是大同的世界。康德与儒学在这一点上并无二致。

从这种立场出发，卢教授对牟宗三“德”的观念作了修正：

愚意以为，牟先生此处“以纯洁化一己之生命”“德者得也”训“德”实在是就个人德性修养而论，而与儒家通康德而训“道德”不同。依孔孟哲学，“道德”乃“己欲立而立人，己欲达而达人”，“成德”乃“仁者仁也”“人能弘道”以创造大同世界。^①

“道德”并不只是个人修心养性之学，“道德”是“弘道”。此即涵着说：道德乃创造的预告的人类史之动源。本心之天理指导人成德不是为着修德以求福，也不是为了获取通过极乐世界或彼岸天堂之保证，而是朝向大同社会的实现，在世界上创造出“一个作为由于我们的参与而可能的圆善的世界”。^②

牟宗三根据“德者得也”的观念，将“德”训为“得”，强调“纯洁化人之感性生命便是‘德’”。卢教授认为，这种说法过于狭窄，与儒家所讲“道德”的内涵不合。儒家讲“道德”并不局限于个人之“德”，而含有“弘道”之意，以实现“大同世界”为目的。这一思想刚好与康德“伦理共同体”的主张相通。康德讨论圆善问题并非只关注个人成德过程中如何得到福，最终目的是建立一个“伦理共同体”。这个“共同体”是“圆善的世界”，在这个世界中，人人都是目的而不是手段，建成了这个世界，圆善问题才能得到根本的解决。要而言之，要实现“伦理共同体”不能只讲“德”，而应该进一步讲“道德”。

卢教授刻意将“德”与“道德”区分开来，意在表明儒家学理并非只关注个人心性，还包含治国平天下、实现天下大同的内容。不只讲“德”，而且进一步讲“道德”，有利于实现儒家意义的“大同世界”、康德意义的“伦理共同体”，最终解决圆善问题。在我看来，卢教授这种理解很有值得商量的余地。在儒家学理系统中，“德”与“道德”并没有严格的区分，“德”本身就包含“道德”的意思，或者说就是“道德”的简称。将这两个原本内涵相同的概念强行分离开来，对解决问题很难有实质性的帮助。当然这还不是问题的关键，最重要的是，圆善问题有广义狭义之分。广义圆善包含社会制度问题，狭义圆善只属于伦理道德层面。就广义的圆善而言，没有人会反对儒家建立好的社会制度以保障人人能过上幸福生活的希望。就狭义的圆善而言，虽然不能完全脱离社会制度层面，但讨论视域仅限于伦理道德范

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第263页。

② 同上书，第221页。

围之内，讨论道德与幸福的关系。《圆善论》的视野明显不是广义，而是狭义。我们当然可以将其归因于牟宗三未能注意到康德晚年“伦理共同体”的主张，但“大同世界”“治国平天下”是儒家的常用表述，以牟宗三对儒学的深刻把握，他不可能不了解这方面的内容。牟宗三不从广义只从狭义讨论圆善问题，不是一时疏忽，恰恰证明了其思想之缜密。因为如果把问题扩大化，进一步讨论广义的圆善，那就不是伦理学的问题，而是政治学的问题，是如何建立一个公平社会的问题。更为重要的是，就算将视域扩大到广义的圆善，重点放在社会制度层面，成功构成儒学正义论并将其落实，现实生活中的人仍然要受偶然性的影响，仍然会存在诸如有德者短命，有德未必有福等一系列问题，而这些问题除需要在社会制度层面想办法外，终究还必须以“诡谲的即”这种伦理学的方式来解决。换言之，即使我们通过努力真的建立了“伦理共同体”，建立了“大同世界”，圆善问题就彻底解决了吗？就不需要以圆教的方式调节人的心理以处理德福关系了吗？^①

由此可知，牟宗三以“诡谲的即”“纵贯纵讲”解决圆善问题，虽有内在瑕疵，但蕴含着深刻的用心。卢教授将重点放在建立“伦理共同体”“大同世界”之上，表面看弥补了牟宗三的不足，实则远不及牟宗三深刻。无论人类历史发展多久，无论社会达到多么完善的程度，以“诡谲的即”来处理德福关系都是必要的。在我看来，这是牟宗三圆善思想中最有价值的部分。如果认为只要实现了“伦理共同体”，实现了“大同世界”，圆善问题就解决了，将精力都集中在这个方面，很可能会错失把握牟宗三这一极具学理价值之思想的契机。^②

① 这还不算“伦理共同体”本身的问题。有学者清楚看到了康德这方面思想中的内在矛盾，指出：“康德这里说得非常清楚，他的出发点是‘最高的伦理善’(das höchste sittliche Gut)不能通过单个人的‘在道德上的完善’来实现，而是需要将‘道德上完善的人’联合成为一个整体，于是所有人都不可能提供一个这样的‘联合’原则，只能设想由‘上帝’提供这样的至善原则，所以‘伦理共同体’只期待由上帝来实现。这就是康德伦理学的最大问题；他本来要求道德必须是最纯粹的法则，不能从经验、情感和任何质料的东西中取得任何根据，这种严格的纯粹道德，单个人是可以达到的。但这种纯粹的道德由于没有任何情感上的根源，所以其先天的实践性条件之一，就是对上帝存在的信仰。而将道德上完善的人联合成为一个体系，所需要的‘最高的伦理善’的原则，由于其是‘伦理的联合’，且又是‘最高的善’，因此超越了任何人的能力，只能指望‘上帝’自身来完成。这种设想，仅仅就其是‘最高善’的伦理联合而言，我们是完全可以接受的。……而问题恰恰在于，伦理学如果仅仅是伦理学神学的准备和入门的话，我们能够仅仅从观念上‘止于至善’，但毕竟伦理学作为实践的人类学或者伦理人类学而言，我们似乎并不能满足于这样一种脱离人类生活本身的‘至善论’。”邓安庆：《康德意义上的伦理共同体为何不能达成？》，载《宗教与哲学》第七辑，第39—40页。

② 韩东屏认为，学界关于有德的人能否同时有福的问题，虽然多有不同意见，但只要将“有德”之“德”确定为真道德，那么就能得出有德和有福可以兼得的结论。“在现实社会中，一个有德之人能不能同时是有福之人，实际取决于社会，即社会是不是人民当家作主，是不是以人的全面自由发展为社会终极价值，及其制度性社会赏罚机制的实际赏罚效果是否与道德的价值导向一致。只有在这些方面都为‘是’的社会，才能让有德之心也是幸福之人。”韩东屏：《有德与有福能否兼得》，载《齐鲁学刊》2022年第3期。在我看来，这仍然是以广义的圆善代替狭义的圆善。狭义的圆善问题无论社会得到怎么高度的发展，都是存在的，都不会因为社会制度的完善而取消，都需要以哲学的方式来解决。以广义圆善代替狭义圆善的思路，看起来解决了圆善问题，实则远不及牟宗三的思路更为深刻，更为合理。

四、希望以天解决圆善问题是对牟宗三思想而言的极大倒退

在重视“伦理共同体”思想的同时，卢教授还仿照康德对于“上帝”的处理办法，强调康德讲的“上帝”与儒家讲的“天”有同等的意义，要解决圆善问题讲“天”非常重要：

吾人已论明，康德所论“上帝”与儒家的道德的形上学中“天”，其含义与作用相同。二者都不是预先设立一最高者（上帝、天）主宰幸福的分配，而是从道德主体（意志自由、本心仁体）依其立普遍法则（道德法则、天理）而必然产生的终极目的（圆善），并由圆善之为意志自由（本心仁体）之客体要于世界实现所必然伸展至“最高者”之意义。此中所论上帝、天，绝非外在于人的力量或实体，唯独于与意志自由、本心仁体及其所立普遍法则之联系中，上帝、天始获得其实在性及其内容与意义。^①

学界常常以为，康德讲圆善，是以设定一种超越力量的方式来解决德福关系问题的。卢教授反驳说，康德学理中的“上帝”不是预先设定一个神秘的最高者，以它给有德之人分配幸福，而是首先肯认道德主体，再由此伸展到这个“最高者”。儒家讲的“天”也是这个道理，“天”不是我身外的实体，而是由我的道德主体而“伸展”者，是由道德出发引申出来的一个对象。

虽然不能将“上帝”或“天”理解为实体，但卢教授强调，它们对于解决圆善问题又是不可少的：

依孔子哲学传统，我们也可以说，在本心（仁）决定人作为道德实存的定分中，天理向我们启示了一个不依赖“物交物”的超感触界的生命，把我们的实存决定于“万物一体”的道德目的秩序下的世界。依照这种实存的决定，人类整体必定要成为这种“道德目的秩序的世界”的创造者，并且，为着这个世界在世上实现，人类整体作为“目的王国”（即大同世界、人类伦理共同体），我们置定“最高者”（天），作为这个共同体的“元首”，将根源于每一个人的普遍立法归于它，以便共同遵守。此外，我们还将它视为“自然的至上原因”，也就是，它不但被置定为一个依照源于人自身的道德法则发布命令的最高理性，“同时又作为自然的原因”。^②

按照康德道德宗教的思想，我们不能认定人之外有一个最高者，但这并不妨碍

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第474页。

② 同上书，第82—83页。

我们愿意相信这一“最高者”，愿意将其作为一种信仰。有了这种信仰，人类的最高理想才能实现。儒家的“天”通于康德的“上帝”，所以儒家讲圆善也必须讲“天”，正如康德讲圆善必须讲“上帝”一样。简言之，为了解决圆善问题，必须设定一个最高者，这个最高者，在康德那里被称为“上帝”，在儒家则是“天”。

卢教授在另一处继续写道：

道德本身不需要一个“天”的信仰，人自身本心（仁）之机能是充分足够的，但就天理包含着命令每一个人致力于在世上实现大同世界而论，事情就不仅关涉个人的道德行为，而必定也关涉到自然。为此，我们需要一个“天”，它代表自然与道德的结合，天地万物隶属于其下；我们人标举它作为原型，以凝聚一切人致力于在现实的自然中创造合道德目的的第二自然，亦即在世上实现大同世界；人对“天”的信念并不要求对于它有任何的直观中的给予，而就实践而言也不需要这种直观。因为我们自身本心（仁）根本与“天”是否实存毫不相关，我们依照本心天理在经验界行动，天理之定言命令对我们来说，就如同亲眼见到代表最高道德者的“天”那样有效，此有效性并不亚于假如能够对“天”的概念作出客观的决定。^①

个人之成德不需要天的信仰，因为根据儒家心学的道理，仁和良心作为道德根据本身是足够的。但要在世上实现大同世界，则需要讲天，因为天理本身即包含着这方面的内容。我们需要以天作为一个原型，以它来凝聚人们的力量，实现自然和道德的结合，实现作为大同世界的圆善。

由此出发，卢教授批评了对于天的一些不正确看法：

孔子“践仁知天”、孟子“尽心知性知天”所展示的道德的形上学与康德从道德进路展开的形而上学相通，其中包含“上帝”“天”之根本义亦相通，均无外在超绝的实体义。并且，也不会如杨泽波教授所以为的“借天为说”，究其实，杨泽波教授本人视“天”（或上帝）乃情识作用的产物。而未能理解，“上帝”“天”乃是作为从道德进路确立的道德的形上学之奠基的道德主体为实现其终极目的（圆善）而必然地伸展至者，其意义与真实作用是与道德主体之普遍必然性相连的。^②

这段文字有两层意思。首先，孔子“践仁知天”和孟子“尽心知性知天”所展开的道德的形上学，与康德从道德进路展开的形而上学，彼此是相通的。儒家的核心

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第85—86页。

② 同上书，第475页。

概念是“天”，康德的核心概念是“上帝”。这两个核心概念都是由道德主体引申出来的，“均无外在超绝的实体义”。其次，尽管如此，如同康德讲圆善必须讲“上帝”一样，儒家讲圆善也不能离开“天”。“‘上帝’‘天’乃是作为从道德进路确立的道德的形上学之奠基的道德主体为实现其终极目的（圆善）而必然地伸展至者”这一冗长句子所要表达的，就是这个意思。

由此出发，卢教授还谈到了牟宗三《圆善论》以“无限心”系统解决圆善问题的不足：

但事实上，尽管《现象与物自身》首先依儒家论“知体之为道德的实体”，以之立“无限心”义，并据之建立“两层存有论”。然吾人见到，此书中，依儒家论“无执存有论”以立“实践的形上学”，跟牟先生依孔子“践仁知天”，孟子“尽心知性知天”而规立的道德的形上学有不同，其中吃紧处在依儒家而立“实践的形上学”，并没有天的位置。^①

卢教授研究牟宗三思想的一个重要特点，是坚持牟宗三学理可分为道德形上学和无限心两个系统。^②《圆善论》解决圆善问题，依据的是无限心系统，而非道德形上学系统。这一系统有很强的理论意义，但也有缺陷，因为其中“没有天的位置”。这个缺环影响很大。儒家学理一定要讲天，如孔子言仁必伸展至“畏天命”，孟子言本心必伸展到“事天”，这一思想与康德讲自由意志必伸展到“至上原因”（上帝）是相通的。因是之故，我们在理解牟宗三无限心系统的时候，一方面要承认其学理意义，另一方面也要注意不能以这一系统代替道德形上学系统。要而言之，解决圆善问题必须讲天。

我完全不赞成这种理解。前面讲了，牟宗三对康德圆善思想不满，一个核心因素是上帝。牟宗三清楚看到，“上帝”在康德圆善思想中占有重要位置：

德福一致既是超感性的关系，不是感触世界中所能有者，然则谁能保障其可能？曰：只有上帝（自然之创造者）能保之。上帝之存在是我们的力量之外者。圆善中，德是属于目的王国者，福是属于自然王国者。这两王国的合一便是上帝王国。因此，唯人格神的上帝这一个体性的无限存有始能保障德福一致。因此，在此问题上，我们必须肯定“上帝之存在”。灵魂不灭之肯定使圆善中纯德一面为可能，因而亦主观实践地或片面地使圆善为可能者；而上帝存在之肯定则是客观而完整地使圆善为可能者。^③

① 卢雪崑：《牟宗三哲学——二十一世纪启蒙哲学之先河》，第471页。

② 对于卢教授将牟宗三学理分为道德形上学系统和无限心系统的做法，我在《再议“终结”——对一种学术批评的回应之五》一文中有详细分析，敬请关注。

③ 牟宗三：《圆善论》，载《牟宗三先生全集》第22卷，第207页。

依据康德学理，感性力量无法保障德福一致，必须依靠超感性力量，而在超感性力量中唯一有这种能力的便是上帝，即所谓“唯人格神的上帝这一个体性的无限存有始能保障德福一致”。在圆善中，德属于目的王国，福属于自然王国，两个王国的合一即是上帝王国。只有设定上帝，圆善问题才能得到解决。

牟宗三不赞成康德的这种做法，态度十分坚决：

圆善所以可能之根据放在这样一个起于情识决定而有虚幻性的上帝上本是一大歧出。他的智与意（即神智与神意）经由其“与在人处而显的道德品质相应和”的因果性而创造了自然并能使自然与在人处而显的道德行为之道德品质相谐和，因而使人所期望之德福一致为可能，这一义也只是这么说而已，并不能使人有落实而可信服的理解，即并不能使人有坦然明白的理解。因为人之德与有关于其“存在”（即物理的自然）的福既不能相谐一，何以与人绝异的神智神意就能超越而外在地使之相谐一，这是很难索解的。^①

牟宗三严厉批评康德设定上帝以保障德福一致的做法，认为这是“一大歧出”，因为上帝本身就是虚幻的。这套理论一般说说还行，但难以真正令人信服。幸福涉及存在问题，这种存在是“物理的自然”，为什么安置一个上帝，就能解决这个问题，让有德的人同时在物理自然方面事事如意，“这是很难索解的”。以上帝作为神智和神意的代表以解决幸福问题的路子实际很难走得通。

牟宗三继而批评康德相关理论存在着三大滑转：

原只是一轨约性的超越理念（一切实在之综集或综实在），其被视为一个体性的存有亦原只是一主观的表象（拟议），这是一根本的滑转——从理念滑转而为个体性的根源存有，这主观的表象亦是滑转的表象。经过此一根本的滑转，然后它首先被真实化（对象化），被视为一客观的对象，复又被实体化，被视为是一单独的，是单纯的，是一切充足的，是永恒的，等等；最终则被人格化，被视为是一最高的睿智体（最高的知性），而且具有意志。被真实化（对象化），被实体化，被人格化，这三化都是一些滑转。那根本的滑转以及此三化之滑转就是知解理性在形成人格神的上帝之概念中的虚幻性（辩证性）。^②

康德学理中的上帝原本只是一个“超验理念”，后来却变成了“一个体性的根源存有”，导致了三个方面重要变化：一是使上帝真实化了，二是使上帝实体化了，三是使上帝人格化了。真实化、实体化、人格化，是康德学理的三大滑转，这三大滑

① 牟宗三：《圆善论》，载《牟宗三先生全集》第22卷，第234—235页。

② 同上书，第242—243页。

转直接导致上帝概念的虚幻性、不真实性。

清醒察觉到康德学理中的上述问题后，牟宗三提出了以“无限智心”代上帝以解决圆善问题的著名主张：

依此，撇开那对于超越理念之个体化（真实化对象化）、实体化、人格化之途径，归而只就无限智心以说明圆善可能之根据，这将是所剩下的唯一必然的途径。这途径即是圆教之途径。此只就实践理性而言即可。于知解理性方面，吾人随康德只承认其轨约的使用，不承认其构造的使用（圆成的使用）。理性之构造的使用（圆成的使用）只能在实践理性之圆教途径中被呈现出来。康德所想的上帝王国（圆善世界），由目的王国与自然王国谐一而成者，亦将只能在圆教途径中朗现，除此以外，别无他途。^①

牟宗三强调，必须以“无限智心”而不是上帝讲圆善。康德为了使圆善成为可能，设定了上帝的存在，以便在信念上保障有德之人一定会得到相应的福，这种做法放在基督教背景下尚可理解，但对于儒家而言实无太强的合理性。要想解决圆善问题，必须抛弃康德的路子，将问题回归到“无限智心”上来。这是唯一的正确途径，除此之外别无他途。

于是，以“无限智心”代上帝解决圆善问题，就成了牟宗三相关思想的核心，他这样写道：

上帝是一个体性的人格化的无限存有，这不是东方宗教所取的途径，因为其中有虚幻故。因此，儒释道三教舍上帝而言无限智心。此一无限智心有所事事于“存在”，但这不是依上帝创造之途径而说。因此，要想达至德福一致，必须确立无限智心。但光只一无无限智心，虽可开德福一致之门，然尚不能真至德福一致。必须由无限智心而至圆教始可真能使德福一致朗然在目。因此，德福一致是教之极致之关节，而圆教就是使德福一致真实可能之究极圆满之教。德福一致是圆善，圆教成就圆善。就哲学言，其系统至此而止。^②

康德之所以提出圆善问题，有一个基督教的背景。在基督教传统中，人必须努力成德，但是如果这个过程不能给人带来幸福，终归不够圆满。因此需要设定上帝的存在，以其作为一种信念，保障有德者一定能够得到相应的福。这种做法隐含着—个根本性的矛盾：基督教中的上帝作为人格化的神，其本身就具有虚幻性，人们可以以信仰的方式相信它，但无法在理论上加以证实。中国文化没有西方基督教上

① 牟宗三：《圆善论》，载《牟宗三先生全集》第22卷，第248页。

② 同上书，第263—264页。

帝的传统，不需要以上帝作为保障以解决圆善问题，而是将重点放在“无限智心”之上。“无限智心”又叫“无限心”“自由无限心”。“无限智心”之所以能够解决圆善问题，是因为“无限智心”有存有论的遍润性，可以成为天地万物之根基，在其影响下乃有圆教，有了圆教乃可达成德福一致。这其实就是前面讲的牟宗三解决圆善的第二个步骤——“纵贯纵讲”。以“纵贯纵讲”解决圆善问题，本质上是以存有论方式解决圆善问题，也就是牟宗三所说的“把圆满的善（圆善）套于无执的存有论中来处理”^①。既然以存有论的方式解决圆善问题，不管这个思路有多么严重的问题（即前面说的“赋予说”还是“满足说”），这种存有论的方式都是哲学的，“就哲学言，其系统至此而止”，自然不需要再讲什么上帝了。

将卢教授的论述与牟宗三的论述放在一起加以比较，不难发现二者有着很大的不同：牟宗三看到了上帝的虚幻性，决定以“无限智心”代上帝，以存有论的方式解决圆善问题；卢教授虽然不认为“天”是道德主体外的实体，但认为儒家要解决圆善问题，“天”的问题仍然轻忽不得。也就是说，同样论圆善，牟宗三不再讲“天”，改说“无限智心”，卢教授则仍然要讲“天”，抓住这个问题牢牢不放。于是，我们必须作出如下选择：这两个思路哪一个更为合理？

我赞赏牟宗三的思路，不认可卢教授的思路。牟宗三在分析康德圆善思想的过程中注意到，康德讲的上帝是虚的，只能作为一种信念，无法发挥实际作用，所以才用儒家的“无限智心”代替上帝来解决这个问题。这种做法最有价值之处，是超脱了西方的宗教模式，以哲学的方式来对待德福关系问题。换言之，康德讲圆善离不开基督教的特殊背景，儒学不是这种意义的宗教，所以不可能真正解决这种意义的圆善问题。再换言之，在儒家学理系统中，圆善本是一个哲学问题，而非宗教问题，所以必须以哲学的方式，而不是以宗教的方式来讨论。^②卢教授似乎没有明白牟宗三的苦用心，仍然坚持依照康德讲“上帝”的模式来讲“天”，以实现圆善，强调实现圆善不能离开“天”，不能不讲“天”。这里讲的圆善，根据上面的分析，无非有三种可能：一是“德福一致之圆善”，二是“伦理共同体之圆善”，三是“圆教之圆善”。但无论哪种意义的圆善，天都不能发挥实际的作用。对于卢教授的做法，我们不妨借鉴牟宗三的口吻这样来追问：既然“天”是虚的，不是实体，它如何能够保障圆善的实现呢？如果天不能实际发挥作用，我们为什么还要将解决圆善问题的希望寄托在它的身上呢？

卢教授放弃牟宗三以“无限智心”代上帝的思路，重新讲天，与其对于儒家道德形上学的理解有关。在她看来，自孔子创立儒学之后，“践仁知天”“尽心知性知天”就成了重要的思想传统，由此形成了儒家独特的道德的形上学体系。这套体系

① 牟宗三：《圆善论》序言，载《牟宗三先生全集》第22卷，第11页。

② 杨泽波：《从德福关系看儒学的人文特质》，载《中国社会科学》2010年第2期；另见杨泽波：《贡献与终结——牟宗三儒学思想研究》第四卷，第175—182页。

与康德的道德形上学相融相通,意义重大,讨论圆善问题须臾不可缺少。然而据我观察,卢教授在这里混淆了“作为道德形上根据的天”和“作为圆善信念保障的天”的界限。“作为道德形上根据的天”是指儒家为良心善性寻找的终极根源。自孔子讲仁、孟子讲良心以来,人们就面临着仁和良心的终极根源的问题,在当时的情况下,不得不利用传统的思维方式,将这个根据确定为天。这种做法有很强的理论意义,因为在传统思维方式中,天是超越的,甚至带有道德宗教的意味,将仁和良心的根据归给天,儒学也就具有了超越性乃至宗教性,大大加强了自身的力量。与此不同,“作为圆善信念保障的天”则是以天作为一种信念,以保障圆善的落实。这是两个不同的概念。儒家讲天只是为道德根据确立形上的源头,这种天不是实体,不是人格神,无法保障圆善(不管是何种意义的圆善)的实现。在历史上,儒学一直坚守这个界限。孟子“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也”(《孟子·尽心上》)的著名论述,将这个道理讲得非常清楚。道德的根据内在于心,只要去求就能得到,因为它是“求在我者”;人爵一类的幸福,可以去求但能不能得到,要由命来决定,因为它是“求在外者”。因此,在历史上除少数人(如汉代的董仲舒)外,儒学的主流并不以天作为人能得福的保障,不以“作为道德形上根据的天”代替“作为圆善信念保障的天”。儒学既讲天,但又不以天作为德福一致的形上保障,儒家形上系统最微妙难解之处可能莫过于此。

牟宗三这方面的论述足以显示其思想之高明。一方面他非常重视儒家学说的超越性、形上性,另一方面又不以具有超越性、形上性的天作为德福一致的终极保障——哪怕这种保障只是信念的。卢教授就相形见绌了。她反复强调要建成“大同世界”(即实现“伦理共同体之圆善”)必须讲天,这样做表面看是为了彰显儒家的道德形上学,其实是回到了牟宗三所批评的康德上帝概念的虚幻性。究竟应该以宗教的方式还是以人文的方式解决圆善问题,这是整个问题的关键。康德属于前者,哪怕这种宗教是道德性的。牟宗三属于后者,哪怕其以“无限智心”讲“诡谲的即”内部有诸多问题有待讨论。作为牟门入室弟子,卢教授不认可牟宗三的思路,重新彰显天的作用,以解决圆善问题,主观上是希望对牟宗三学理有所推进,实际上却背离了牟宗三“就哲学言,其系统至此而止”的宗旨,其学理远不及牟宗三以“无限智心”代上帝更为合理,甚至可以说是一种根本性的倒退了。

(责任编辑:韦海波)

Abstracts and Key Words

• Reconsideration on “The Highest Good”: A Response to an Academic Criticism YANG Zebo

Abstract: The two major steps taken by Mou Zongsan in solving the problem of the highest good are the “*guijuedeji*” and the “Vertical Interpretation of Vertical Relationships”. These two steps have internal flaws, and what can be achieved is only “moral happiness” rather than the “material happiness” demanded by Kant. Mou’s self-assessment that he has “achieved a complete and real solution to the problem of the highest good” is not accurate. The later emphasized that Mou Zongsan was “the highest good of the round religion”. While Kant was “the highest good of the consistency of virtue and happiness” and “the highest good of the ethical community”. and this kind of defense could not change the basic fact that Mou Zongsan failed to solve the problem of the highest good of Kant’s meaning. There is a difference between a broad and a narrow sense of the highest good. The broad sense of the highest good includes the issue of social system, while the narrow sense of the highest good only belongs to the ethical and moral level. “The highest good of the ethical community” is in the broad sense, Mou Zongsan’s discussion of the highest good is mainly in the narrow sense. While the broad sense of the highest good is certainly meaningful, it cannot be assumed that the narrow sense of the highest good can be completely solved. Mou Zongsan uses “infinite mind” as a substitute of God to solve the problem of the highest good implies the good intention of freeing oneself from religion, but if one fails to face up to its intrinsic value, and reintroduces “heaven” as the ultimate guarantee for the realization of the highest good, it will inevitably lead to a great retrogression in the doctrine.

Key words: the highest good; Kant; Mou Zongsan; *guijuedeji*; vertical interpretation of vertical relationships

• How to View Confucian “The Highest Good” of “Existence of Things Follows Mind”?

CHEN Yingnian

Abstract: Mou Zongsan’s “Theory of the Highest Good” is indeed most appealing in terms of “spiritual happiness”, but the structure of its discussion can only include “material happiness” in the broad sense of the term. By distinguishing between the broad and narrow sense of the perfect good, and emphasizing that what Mou’s Confucian “the highest good” can achieve is only “spiritual happiness”, not the “material happiness” demanded by Kant, it expresses and emphasizes in an extreme form the fact that there is a tension between the theme and structure of Mou’s Confucianism, bringing to the forefront the task of judging Mou Zongsan himself. While the narrow sense of the perfect good emphasizes either “spiritual happiness” or “material happiness”, and has a moral dimension, an intellectual dimension, or a social system dimension, the broad sense of the perfect good can only be the intermingling of all the narrow sense of the highest good. If “material happiness” is understood as “bottom” and “spiritual happiness” as “top”. We can find that Mou’s works in different periods of time have the same “top-down” and “bottom-up” double-line reciprocating cyclic structure, that is, the so-called “typical open cross with no gaps”. Therefore, the different themes indicate a certain emphasis or sequence, rather than splits or mistakes. Mou Zongsan either focuses on science, politics, experience, and achievement, etc., and voluntarily has a pedantic, mediocre and pyrotechnic atmosphere, and speaks of morality in “bottom-up”; or emphasizes morality, spirituality, transcendence, mind and nature, etc., and brings with him a masculine, upright and immortal atmosphere, and speaks of life in “top-down”. Only when both of them penetrate into each